

IHMISTEN KOHTAAMISEN TEOLOGIAA

Risto Saarinen

Jeesuksen ajan filosofiset koulukunnat keskustelivat paljon ihmisten kohtaamisesta. Pyrrhonin koulukunnan mukaan hyvä ihminen tunnistetaan itsenäisyydestään, *autarkeia*, ja välinpitämättömyydestään, *adiaphoron*, jolla hän suhtautuu kaikenlaisiin sattumuksiin. Historioitsija Diogenes kertoo filosofielämäkerroissaan Pyrrhonista ja hänen opettajastaan Anaksarkhoksesta näin: "Kerran kun Anaksarkhos oli pudonnut ojaan, [Pyrrhon] käveli ohi pysähtymättä auttamaan. Kun muut syyttivät häntä tästä, Anaksarkhos itse kehui hänen välinpitämättömyyttään."ⁱ

Kohtaus on jäänyt eläväksi kuvaksi länsimaisen filosofian historiassa. Vanha opettaja makaa avuttomana ojassa, menestynyt oppilas kulkee tyynenä avuntarvitsijan ohi. Opettaja huutaa vielä ojasta perään: Ylistetty olkoon Pyrrhonin tyyneys ja itsenäisyys, *adiaphoron* ja *autarkeia*!

Auttamisen aate: kohtaamisen etumerkki

Me olemme kasvaneet auttamisen ja lähimmäisenrakkauden yhteiskunnassa, ja siksi kohtaus näyttää meistä oudolta. Mutta kuinka vieras se lopultakaan on? Näytelmässään *Ihmisiä hyvinvointivaltiossa* Reko Lundan kuvaa millaista on avoin talous, tavallisen kansalaisen sanoin näin: "Se tarkoittaa sitä et kun joku suuryritys tekee kymmeniä miljoonia euroja voittoa ja silti irtisanoo työntekijöitään nostaakseen pörssikurssiaan, virkamiehet ja poliitikot vaan kumartaa otsan lattiaan: Kyllä herra johtaja, olkaa hyvä herra johtaja, tehkää Suomen kansalaisille mitä haluutte".

Tätä kommentoi näytelmän henkilö Raimo Sailas: "Meillä ei ole mitään muuta vaihtoehtoa kuin tehdä Suomesta mahdollisimman houkutteleva suuryrityksille." Kun häneltä kysytään, miksei hän yritä tehdä Suomesta hyvää kansalaisille, Sailas vastaa: "Ette te oo karkaamassa mihinkään."ⁱⁱ

Tilanteen rakenne on yllättävän samankaltainen kuin kuvauksessa Pyrrhonista ja Anaksarkhoksesta. Vahvan toimijan on opittava olemaan itsenäinen eikä alennuttava huolehtimaan muista. Tällaisen vahvuuden uskotaan pitkällä aikavälillä hyödyttävän koko yhteiskuntaa. Näytelmänhenkilö Sailas opettaa heikoille kansalaisille jopa synnintunnustuksen: "Tunnustakaa kaikki yhteen ääneen syntyneen niin kuin minä, valtiosihteeri Raimo Sailas, olen teitä opettanut: ... elin verorahoilla ja nautin sosiaalietuuksia, nostin työttömyyskorvausta, en opiskellut riittävän ripeästi, jäin osa-aikaeläkkeelle"ⁱⁱⁱ ja niin edelleen.

Lundanin satiirin tähtäyspiste on kirkas: yhteiskuntamme ojaan pudonneiden pitäisi mahdollisimman vähän vaivata tiellä kulkijoita. Tiellä kulkijoiden ripeää ja pysähtymätöntä vauhtia tulisi ojassa makaavien nimenomaan ylistää, sillä siitä riippuu koko yhteiskunnan tulevaisuus. Lundanin satiirin vahvat johtajat ja bisnesmiehet pitävät pitkiä yksinpuheluja, joissa toisia ihmisiä ei kohdata, vaan asioita selitetään teoreettisesti. Lundanin johtajat esiintyvät talouden ylipappeina, jotka saarnaavat verohelpotuksia rikkaille.

Tämäkin piirre osuu merkkillisellä tavalla yksiin Pyrrhonin tarinan kanssa. Diogenes kertoo:

"Kun [Pyrrhon] kerran löydettiin puhumasta itsekseen ja häneltä kysyttiin syytä tähän, hän sanoi harjoittelevansa hyvän ihmisen osaa. Väittelyissä kukaan ei päässyt väheksymään häntä, sillä hän osasi sekä puhua pitkästi että vastata kysymyksiin. ... Pyrrhonin kotikaupunki

kunnioitti häntä niin paljon, että teki hänestä ylipapin ja äänesti hänen vuokseen verovapauden kaikille filosofeille."^{iv}

Diogeneen kuvauksia hellenistisen ajan filosofeista ei ole tarkoitettu humoristisiksi, vaikka ne saattavat meistä kuulostaa sellaisilta. Laajassa kirjasarjassaan maailmanuskontojen talousetiikasta sosiologi Max Weber kiinnittää huomiota siihen, kuinka tärkeät perusarvot voivat historian varrella muuttua varsin nopeastikin.^v Weberin mukaan Pyrrhonin tapainen suhtautuminen epäonnisiin ja vähäosaisiin on kulttuureissa ollut nimenomaan sääntö. Kärsimyksien ja vastoinkäymisten alla elävää ihmistä kohtaan ei pidä osoittaa liikaa myötätuntoa, koska silloin sympatisoija helposti itse liukuu huonojen asioiden ihannointiin. Jokainen makaa siten kuin jumalat ovat pedanneet, ojassa tai höyhenvuoteella. Historia on ikuisten lakien determinoimaa eikä paarian asemaan joutunutta pidä erityisesti sääliä taikka hänen asemaansa pyrkiä muuttamaan.

Samoilla linjoilla on ranskalainen yhteiskuntafilosofi René Girard. Hänen mukaansa eurooppalaisuutemme kehdon, antiikin Kreikan ja Rooman, ajattelu ei opettanut tuntemaan sympatiaa häviäjiä taikka uhreja kohtaan. Voi olla, että aristokraatin on joskus hyveellistä olla jalomielinen alempiarvoisille, mutta varsinainen uhreihin ja heikkoihin samastuminen puuttuu antiikista. Kolhittujen ja häviäjien kohtalo on yksinkertaisesti traaginen tuhoutuminen.

Sekä Weber että Girard ajattelevat, että juutalaisuus ja kristinusko toivat tähän asiointilaan jonkinlaisen muutoksen. Se nykypäivän Euroopan ajatus, että uhreja, häviäjiä ja vähäosaisia kohtaa tunnetaan sympatiaa, on varsin myöhään yleistynyt kulttuurimme piirre. Kyky samastua köyhiin ja uhreihin on ajattelutapana juutalaista ja kristillistä perua; toinen kysymys on se, kykenikö kirkko tähän varsinaisesti vai toteutuiko heikkojen auttaminen vasta valistuksen ja Ranskan vallankumouksen myötä.

Tämän päivän synodaalikokouksemme ei tarvitse ratkaista tällaisia historiallisia ongelmia enkä vaivaakaan niillä teitä, arvoisat hiippakuntamme papit, sen enempää. Aiheemme "ihmisten kohtaaminen" ei ole historiallinen aihe. Sen sijaan se mielestäni on syvällä tavalla teologinen aihe, samalla kun se on aihe joka liittyy psykologiaan ja sosiaaliin taitoihin. Tarkoitukseni on käsitellä aihetta enimmäkseen siltä osin kuin se liittyy kirkon oppiin ja elämään, siis teologisena aiheena.

Halusin mainita Reko Lundanin ja eräät muut ajattelijat luonnehtiakseni kahden kulttuurin taikka ajattelutavan eroa. Olen sitä mieltä, että länsimaista kulttuuria yleensä ja suomalaista yhteiskuntaa erityisesti luonnehtii yhä niin kutsuttu auttamisen ja välittämisen kulttuuri. Eivät vain filosofiset, vaan myös yhteiskuntatieteelliset tutkimukset ovat todistaneet suomalaisten suurta auttamishalua ja heikkojen puolelle asettumista. Auttamisen aate onneksi näyttää yhä määräävän monien suomalaisten suhdetta lähimmäisiinsä ja siis ihmisten kohtaamista.

Samalla kertaa on kuitenkin ei vain elossa, vaan myös elinvoimaisena vaikuttamassa toinen kulttuuri, kovuuden ja itseriittoisuuden kulttuuri, se josta Pyrrhonin filosofia ja Lundanin näytelmä kertoo. Tämä kovuuden kulttuuri on yhtä vanha tai vanhempikin kuin auttamisen kulttuuri; kovuuden kulttuurille voidaan myös antaa erittäin hyviä älyllisiä ja varsinkin taloudellisia perusteluja. Kovuuden kulttuurista voidaan tehdä satiiria, mutta länsimaisen ihmisen on silti elettävä jonkinlaisessa pakkoliitossa sen kanssa.

Tämä vaikeus näkyy hyvin Reko Lundanin näytelmässä: ekonomisteista ja valtiontalouden kirstunvartijoista tehdään rajua satiiria, mutta mitään vaihtoehtoja heidän toimilleen ei esitetä. Roolihenkilö Sailaksen humaniksi vastapainoksi pyrkivä roolihenkilö Esko Seppänen jää yhtä naurettavaksi kuin vastapuolikin. Tässä mielessä *Ihmisiä*

hyvinvointivaltiossa on paitsi satiiri, myös tragedia.

Ei siis ole mahdollista valita vain auttamisen kulttuuria ja hylätä kovuuden kulttuuria. Ne ovat pakkoliitossa, samaan tapaan kuin kristinuskon ja antiikki taikka Jeesus ja kreikan kieli Uudessa testamentissa. Ei ole mahdollista ottaa vain yhtä kokonaisuutta ja jättää pois toista. Kyse on siitä, miten ne suhteutetaan toisiinsa, kumpi on väline ja kumpi päämäärä.

Rajatun aiheemme, ihmisten kohtaamisen, osalta tällainen kulttuurinen valinta kuitenkin voidaan tehdä ja se myös pitää tehdä. Toista ihmistä on kohdeltava aina päämääränä eikä vain välikappaleena. Heikompaa on autettava. Köyhien ja syrjäytyneiden asemaa on pyrittävä parantamaan. Tällainen auttamisen kulttuuri ei ole kristinuskon valinnainen osa, vaan se kuuluu Jeesuksen julistuksen ja itse uskon ytimeen.

Uskon sisäisten vaatimusten lisäksi on myös niin, että evankelis-luterilaisen kirkon julkinen rooli suomalaisessa yhteiskunnassa perustuu pitkälti siihen, että se kykenee uskottavasti edustamaan auttamisen ja lähimmäisenrakkauden aatetta maailmassa, jota yhä enemmän luonnehtii kovuus. Jos kirkolta katoaa auttajan rooli, sille tuskin jää riittävästi puolustajia julkisessa kansalaisyhteiskunnassa. Tässä mielessä auttamisen kulttuuri pitää myös kirkkoa yllä.

Auttamisen aate ja kulttuuri on kuin teologinen etumerkki kaikessa kirkon harjoittamassa ihmisten kohtaamisessa. Lienee selvää, että käytän termiä "auttaminen" suuntaa-antavassa merkityksessä; ei siis niin että aina mennään tyrkyttämään apua taikka sähläämään asioita, joita ei oikeasti ymmärretä. Auttamiseen kuuluu lisäksi kunnioitus ja vastavuoroisuus, siis se että auttaja myös kykenee ottamaan vastaan. Auttamiseen tulee liittyä irtautumisen ja erillään olemisen kyky, siis se että toisen kohtaamisessa ei pönkitetä omaa tarpeellisuutta, vaan osataan nähdä toisen etu oikein.

Näin luonnehditun etumerkin lisäksi ihmisten kohtaamisen teologiassa on kolme osaa. Ensimmäinen käsittelee viestintää eli kommunikaatiota yleensä. Toinen osa erittelee vuorovaikutusta antamisena ja saamisena. Kolmas, suurin ja vaikein osa koettaa ymmärtää rakkautta ihmisten välillä. Tarkastelen nyt lähemmin näitä kolmea osaa.

Viestintä: lahjaa ja yhteyttä

Ihmisten kohtaamisen ensimmäinen osa-alue on viestintä, kommunikaatio. Luulin pitkään, että sana kommunikaatio tulee latinan kielen sanasta *communio*, yhteys. Sitten opin, että sanan juurena onkin toinen latinan sana, *munus*, joka tarkoittaa lahjaa, tehtävää tai molempia. Voidaan sanoa, että viestintä on syvimmiltään lahjan antamista ja saamista. Toissijaisesti se on vuorovaikutusta ja yhteyttä. Tämä marssijärjestys näkyy englannin sanassa "communication": vanhassa merkityksessään, esimerkiksi fraasissa "scientific communication", joka tarkoittaa esitelmää tai artikkelia, tai sanassa "communicant", joka tarkoittaa ehtoollisen vastaanottajaa, kommunikaatio viittaa yhdensuuntaiseen lahjaan. Vasta nykyenglannissa sana on ruvennut tarkoittamaan monenvälistä viestintää.^{vi}

Viestinnän kahdella juurella on tärkeä teoreettinen merkityksensä, josta viestintätutkijat ovat keskustelleet. Keskustelu voidaan tiivistää sanomalla, että viestinnän historiaa määrittää kaksi mallia: Sokrateen malli ja Jeesuksen malli. Sokrateen malli on dialoginen ja vuorovaikutteinen: Platonin dialogeissa Sokrates ei saarnaa eikä esitelmöi, vaan kättilön tavoin hän pyrkii saamaan keskustelukumppaninsa itsenäisesti synnyttämään ideansa.

Jeesuksen malli puolestaan on kylväjävertauksen malli. Kylväjä kylvää sanaa välittämättä siitä, lankeaako siemen hedelmälliseen maaperään. Osa menee ohdakkeisiin, osa kalliolle. Jotkut harvat siemenet jäävät itämään. Kyseessä on yksisuuntainen, saarnaava ja

mainostava viestintä, joka ei pyri vuorovaikutukseen.

Keskustelun näin tiivistänyt amerikkalainen viestintätutkija John Durham Peters ei päädy simppeleihin toteamukseen, jonka mukaan sokraattinen malli olisi oppilaskeskeisyydessään hyvä, kylväjän malli taas opettajakeskeinen ja huono. Jos katsomme dialogista pienryhmää taikka nokikkain keskustelua, on sen vetäjällä tosiasiasa paljonkin mahdollisuuksia manipulointiin. Hän voi esittää johdattelevia kysymyksiä, tuoda peliin vaiivikkaa omat intressinsä ja niin edelleen. Pienryhmässä voi käydä myös niin, että ulkopuolelta ei tule uutta tietoa, vaan keskustelijat kierrättävät ja vahvistavat dialogissa vanhoja ennakkoluulojaan.

Kylväjämalli näyttää ensi silmäyksellä autoritaariselta tiedon kaatamiselta. Mutta se kunnioittaa vastaanottajan ominaisluonnetta eikä pyri manipuloimaan sitä. Tärkeintä on siemenen hyvyys, sen jälkeen vastuu on kuulijalla. Tässä mielessä kylväjämalli on demokraattinen eikä manipuloiva. Sen kuvaama viestintätapahtuma on avoin ja ulkopuolisten seurattavissa. Kylväjällä ei ole monopolia kuulijoihinsa samassa mielessä kuin ryhmänvetäjällä, vaan kylväjä joutuu kilpailemaan muiden viestijöiden kanssa samoilla vainioilla, itse sanomansa painolla. Vaikka vuorovaikutteisuutta usein ihannoidaan, Durham Peters huomauttaa että hyvin suuri osa kaikkein tehokkaimmasta viestinnästä noudattaa tosiasiasa kylväjämallia. Suurin osa mainostamisesta, televisiosta, kotisivuista ja sanomalehdistä toimii kylväjämallin tapaan.

Hyvässä viestinnässä yhdistyvät Jeesuksen ja Sokrateen mallien parhaat puolet. Hyvässä viestinnässä tuodaan uutta tietoa, kylvetään hyvää siementä tehokkaasti ja samalla kohtikäyvästi. Samalla olisi toki hyvä myös pyrkiä jonkinlaiseen vuorovaikutukseen ja vastaanottajan aktivointiin. Tässä mielessä hyvä viestintä on sekä lahjoittavaa (munus) että yhteyttä luovaa (communio).

Onko kristillisessä perinteessä jotakin erityistä viestinnän periaatetta, joka edellä sanotun lisäksi vaikuttaisi ihmisten kohtaamisessa? Haluaisin korostaa *mallioppimisen* ajatusta, jolla on kristillisessä teologiassa monta nimeä: seuraaminen, imitaatio, esimerkin antaminen, opetuslapseus. Yksinkertaisimmillaan mallioppiminen tarkoittaa sitä, että viestijän persoonalla liitetään itse viestiin viestiä tukevalla tavalla. Innostuneen puhujan innostava viesti sytyttää kuulijan. Rohkaiseva ja avoin asenne synnyttää rohkeutta ja avoimuutta myös kuulijassa.

Uudelleen muotiin tulleet puhetaidon oppikirjat pohtivat paljon tätä niin sanottua puhujan eetosta. Kun 1. Timoteuskirjeen kolmannessa luvussa luetellaan seurakunnan työntekijöiden ominaisuuksia, ne hämmästyttävällä tavalla liittyvät heidän persoonansa hyveisiin pikemmin kuin heidän sisällölliseen asiantuntemukseensa. Piispasta todetaan jopa, että "hänen on nautittava myös ulkopuolisten arvontoa" (1 Tim. 3:7). Johtajan puheen sisällön lisäksi hänen persoonansa on tärkeä työväline, jopa siinä määrin että ulkopuoliset voivat antaa sille arvoa.

Persoonalla on siis mallioppimisen, samastumisen ja seuraamisen aivan keskeinen viestintäväline. Tämä on nykymaailmassa erittäin vaikea asia, kun työminä halutaan pitää erillään yksityisminästä ja kun monissa töissä painotetaan asiantuntemusta työn sisällöstä pikemmin kuin omaa karismaa taikka eetosta.

Haluaisin kuitenkin ajatella niin, että kylväjämalli antaa toisaalta rajat oman eetoksen ja persoonan loistolle. Kylväjän oma persoona ei korostu, ja kuka tahansa kelpaa kylväjäksi, varsinkin siihen ahkerasti roiskivaan tapaan mitä kylväjävertaus kuvaa. Sokrateen dialoginen malli vaatii paljon enemmän taidokasta sisäistä sankaria, joka kykenee persoonansa voimalla vakuuttamaan ryhmäläisensä. Vaikka mallioppiminen, esimerkin antaminen ja imitaatio ovat tärkeitä, ne on Jeesuksen vertauksessa lopultakin alistettu itse kylvämistehtävälle.

Suomalaisen puhetaidon perinne antaa hyviä mahdollisuuksia tämänkaltaiselle asiakeskeisyydelle. Meidän ei tarvitse olla pieniä billclintoneita taikka desmondtutuja, vaan ratkaisevaa on puheiden ja omien tekojen johdonmukaisuus. Pastoraalikirjeidenkin valossa olennaista on tekojen kautta hankittu uskottavuuden eetos. Eetoksen rakentaminen ei ole naamarin päälle pukemista, vaan koko elämän aikana hankitun uskottavuuden osoittamista. Timoteuskirjekin varoittaa valitsemasta piispoiksi äskenkääntyneitä (1 Tim. 3:6).

On lisäksi niin, että kylväjävertaus ikään kuin lisää yhden uuden ulottuvuuden retoriikan taiteeseen. Klassinen puheoppi hioo kolmea ulottuvuutta: *ethos*, *pathos* ja *logos*, eli puhujan persoona, tunne ja asia. Kylväjävertauksessa olennaiseksi nouseekin *reetos* eli vastaanottajan, reseptoijan ja reagoijan, persoona.^{vii} Puhujan ei pidä ottaa reetosta liikaa huomioon, vaan kylvää tasaisesti kaikille vastaanottajille. Keskeistä on tällöin yhtäältä siemen, siis asia taikka logos, toisaalta vastaanottajan luonne, reetos. Tärkeimmiksi vastinkappaleiksi asettuvat logos ja reetos, perinteisen jumaluusopin kielellä sana ja usko. Reetoksen korostuminen tähdentää, että vastuu on kuulijalla. Puhujan oma persoona jää kylväjävertauksessa taka-alalle. On silti huomattava että monissa muissa Uuden testamentin teksteissä silläkin on merkityksensä.

Vuorovaikutus: antamista ja saamista

Ihmisten kohtaamisen teologian toinen osa on vuorovaikutuksen pohdinta. Monista tähän liittyvistä raamatullisista käsitteistä haluan nostaa esiin vieraanvaraisuuden. Tämä käsite on ollut viime vuosien filosofian ja teologian eräs suuria muotiteemoja.^{viii} Silti juuri kukaan suomalainen teologi ei ole kirjoittanut tästä asiasta. Tämä on outoa, varsinkin kun kirkossamme ja seurakunnissamme on mitä erinomaisin vieraanvaraisuuden perinne, joka on ihmisten kohtaamisen teologian kannalta aivan olennaisen tärkeä asia. Lieneekö niin, että tämä perinne on meille niin tuttua ja jokapäiväistä, ettemme oivalla sen suurta ja syvää teologista merkitystä.

Vieraanvaraisuus on niin Vanhan kuin Uuden testamentin merkittävä teologinen teema. Vanhan testamentin säännökset muukalaisten hyvin kohtelemisesta ovat käänteentekeviä kulttuurisia sääntöjä. Niiden myötä ahdas etninen identiteetti laajenee kohti ihmiskunnan ja jopa maailmankansalaisuuden ideoita. Haluan kuitenkin lyhyen esitykseni puitteissa keskittyä Uuden testamentin vieraanvaraisuuden käsitteeseen.

Kreikkalainen termi *philoxenia* tarkoittaa kirjaimellisesti muukalaisen rakastamista. Heprealaiskirje 13:2 toteaa: "Älkää unohtako osoittaa vieraanvaraisuutta, sillä jotkut ovat yösiijaa antaessaan tulleet majoittaneeksi enkeleitä." Pastoraalikirjeiden mukaan vieraanvaraisuus on piispojen (1. Tim 3:2) ja muun muassa kirkon leskien (1 Tim. 5:10) keskeinen hyve. On mahdollista ajatella vieraanvaraisuutta sosiaalishistoriallisesti, kiertävien saarnaajien majoittamisena. Toisaalta termin esiinnostama muukalaisuuden teema ei sovi sisäpiirille osoitettavan vieraanvaraisuuden ajatukseen. Heprealaiskirjeen mainitsevat enkelit identifioivat myös muukalaiset hyvin syvästi teologisella tavalla.

Aivan ilmeisesti vieraanvaraisuus oli varhaisille kristityille syvä ja strukturoitu hyve eikä vain käytännöllinen järjestely. Nostan esiin kaksi näkökulmaa, joiden kautta *philoxeniaa* voi tarkastella eräänä ihmisten kohtaamisen syväulottuvuutena.

Kirkkoisä Johannes Khrysostomos selittää leskien harjoittaman vieraanvaraisuuden (1 Tim. 5:10) siten, että kyseessä ei suinkaan ole käytännöllinen järjestely, vaan syvempi ilmiö, jonka on tarkoitus "opettaa filosofiaa". Vieraanvaraisuutta ei pidä kirkkoisän mukaan osoittaa laimeasti, vaan innokkaasti, sillä oikea vieraanvaraisuus tuottaa antajalleen palkinnon. "Kun otat muukalaisen vastaan ikään kuin Kristuksena, älä häpeä, vaan juhli; mutta jos et ota häntä

vastaan Kristuksena, älä ota häntä vastaan lainkaan."^{ix}

Vieraanvaraisuus vaatii paljon huomaavaisuutta, sillä palveluksen vastaanottaminen voi nolostuttaa vieraan. Vieraanvaraisuuden osoittajan tulee siksi toimia niin, että roolit ikään kuin vaihtuvat: "Näytä sanoillasi ja toimillasi, ettet ole palveluksen antaja, vaan pikemmin sen saajan asemassa. ... Se joka katsoo häviävänsä jotakin osoittaessaan vieraanvaraisuutta, todellakin tuhoaa palkintonsa. Mutta se joka katsoo saavansa antaessaan, kasvattaa palkintoaan."

Khrysostomos tuntee hyvin antiikissa paljon pohdittujen palveluksien (lat. *beneficia*, engl. *favors*) filosofian. Sen mukaan antajan tulee kätkeä itse antamisen tapahtuma. Antajan on toimittava ikään kuin hän olisi saaja. Tällainen kätkeminen ei ole vain illuusion luomista, sillä vieraanvaraisuuden tarjoaja itse asiassa saa palkinnon: "Kun köyhä saa sinulta palveluksen, sinusta tulee hänen velallisensa. Sillä jos ei olisi köyhiä, ei sinun omia puutteitasi voitaisi mitenkään hyvittää. Köyhät siis parantavat sinun haavasi. ... Siksi saat enemmän kuin annat. Mutta jos et halua vähentää omastasi antamalla, silloin nimenomaan köyhdyt!" Tällä tavalla kierrättäminen, kätkeminen ja päinvastoin toimiminen ovat vieraanvaraisuuden osoittamisen olennaisia osia.

Palveluksien ja vieraanvaraisuuden kiertoon kuuluu olennaisena osana se, että tärkeintä ei ole tavaroiden ja palveluiden vaihto, vaan itse asenteiden kierrättäminen. Tällöin tärkein vaihtokauppa tapahtuu vieraanvaraisuuteen osallistuvien mielessä. Khrysostomos painottaa, että vieraanvaraisuudessa on tärkeää osallistua antamisen aktiin henkilökohtaisesti, omin käsin, koska silloin voidaan saavuttaa tavoiteltava mielenmuutos:

"Anna omien käsiesi kautta. Tällöin sinä kylvät sieluihin, jossa kukaan ei voi ottaa pois sitä mikä on kylvetty, vaan se säilyy siellä huolella. Kylvä siemen omin käsin, älä luovu siitä palkinnosta mihin tämä johtaa. Tämä virkistää sielun, tämä pyhittää kädet, tämä kukistaa ylpeyden. Tämä opettaa sinulle filosofiaa, tämä tekee sinusta innostuneen, tämän kautta voit ottaa vastaan siunauksen. Sinun mielesi, kun lähdet pois, ottaa vastaan kaiken siunauksen."

Vieraanvaraisuuden henkilökohtainen osoittaminen on näin ollen paljon enemmän kuin käytännöllinen järjestely, se on eräänlaista ruumiin ja mielen teologiaa. Omin käsin antaminen ja itse palveleminen ikään kuin valmistaa persoonan kohtaamaan siunauksen ja pyhittymisen. Itse siunaus ja pyhitys koskee viime kädessä mieltä, ja vieraanvaraisuudessa se toteutuu vastavuoroisena vaikutuksena. Kun annat lähimmäiselle omin käsin ruokaa taikka peset hänet, lähimmäinen antaa sinun mielellesi innostusta, virkistystä, pyhitystä ja siunausta.

Tällä lailla vieraanvaraisuudessa annetaan mahdollisimman konkreettista ja materiaalista, ja sen vastineeksi saadaan henkistä mielen virkistystä. Kyseessä on vaihto, jossa ikään kuin matalampaa valuuttaa vaihdetaan korkeampaan ja näin saadaan lisäarvoa. Vastavuoroisuus ei kuitenkaan ole vaihtoa minkäänlaisen nollasummapelin mielessä. Oma palkinto ei nimittäin ole toiselta poissa, vaan saatu virkistys on ikään kuin Jumalan antama lisäarvo, joka on kätkeyty vieraanvaraisuuden tapahtumaan. Arkiseen auttamiseen on siis kätkeytynä lisäarvon enkeli. Ei ole vain niin, että "saat sen mistä luovut", vaan luopuessasi saat toisenlaista ja parempaa.

On syytä korostaa, että vieraanvaraisuudessa syntyvä antamisen ja saamisen taikka lisäarvon syntymisen paradoksi ei ole lainkaan lapsellinen aihe, vaan akateemisessa keskustelussa paljon pohdittu tema.^x Ihmisten kohtaamisessa ja auttamisen kulttuurin ylläpitämisessä nimenomaan vieraanvaraisuus on syvällinen ja raamatullinen teologinen tema.

Vieraanvaraisuus on eräs alalaji monimutkaisessa antamisen ja saamisen taikka vuorovaikutuksen kentässä. Ihmisten kohtaamisessa on nähdäkseni viime kädessä aina kyse

jonkinlaisesta antamisesta ja saamisesta. Ilman antamista ja saamista ei ole kohtaamista. Antamisen ei tietenkään tarvitse olla materiaalista. Antaja voi kertoa tarinan taikka antaa esimerkin omalla toiminnallaan. En itse ole kovin innostunut sellaisesta kohtaamisen filosofiasta, joka korostaa persoonaa erillään teoista. Pidän mielenkiintoisempina niitä ajattelumalleja, joissa ihmisten kohtaamista kuvataan antamisen ja saamisen avulla.

Toinen näkökulmani vieraanvaraisuuteen liittyy antamisen ja saamisen välineiden, lahjojen ja palvelusten, yleispätevämpään hahmottamiseen. Uuden testamentin moninaiset vaihdon välikappaleet, palvelukset ja lahjat voidaan luokitella neljään luokkaan käyttämällä kahta peruserottelua. Nämä peruserottelut ovat myös monien antropologien mielestä keskeisiä kulttuurin rakennetekijöitä.

Erottelu 1: Jotkut palvelukset kuluvat käytössä eikä niitä käytön jälkeen enää ole, esimerkiksi juuri vieraanvaraisuudessa keskeiset ruoka ja yösija. Toiset taas eivät kulu, näitä ovat erilaiset lahjaesineet, mutta myös aineettomat kiertävät asiat, esimerkiksi kerrotut tarinat taikka opitut taidot.

Erottelu 2: Jotkut annetut asiat on tarkoitettu vapaasti kierrätettäviksi ja niistä voidaan helposti luopua. Useimmat lahjaesineet ja monet tarinat, vaikkapa vitsit, ovat tällaisia. Mutta sitten on annettuja asioita, jotka on tarkoitettu pysyviksi ja jollain lailla luovuttamattomiksi. Perintömaa taikka perintökorut ovat tällaisia. Tietenkin niistä pitää kuolemassa luopua, mutta tarkoitus on, että ne tällöinkin luovutetaan vain tietylle sisäpiirille, kuten omille jälkeläisille. Aineettomista asioista vastaavanlainen perintökalleus on esimerkiksi kirkon oppi ja isien ja äitien usko. Se on luovuttamatonta ja sitä on tarkoitettu siirrettäväksi, tradeerattavaksi eteen päin uskollisten joukossa. Sitä julistetaan, mutta ei kierrätetä siten kuin vitsiä taikka juorua.

Kahden peruserottelun kautta saamme neljänlaisia palveluksia, jotka syntyvät ihmisten kohdatessa toisensa antajina ja saajina.

1) tavalliset esinelahjat ja palvelukset, jotka eivät kulu käytössä ja joita voidaan vapaasti kierrättää. Näitä ovat hyvin monet asiat, joululahjoista tanssitaitoon.

2) käytössä kuluvat lahjat, jotka kiertävät vapaasti, kuten ruoka ja majoitus. Tämä kulttuurinen luokka on usein jokseenkin samaa tarkoittava kuin vieraanvaraisuus. *Filoxenia* kristillisenä hyveenä Uudessa testamentissa usein painottaa juuri tällaista jokapäiväisen leivän, vaatteiden ja majoituksen jakamista. Jalkojen peseminen (1 Tim. 5:10) on tällaisen vieraanvaraisuuden erityinen symboli.

3) käytössä kulumattomat lahjat, jotka ovat myös luovuttamattomia. Perintömaiden ja perhekalleuksien lisäksi tällainen on Uudessa testamentissa ennen muuta se, mitä kreikaksi kutsutaan termillä *paradosis*, *paratheke*, traditio ja luovuttamaton perintö. On tärkeä nähdä, että *paradosis*- ja *traditio*-sanojen taustalla ovat antamista tarkoittavat verbit *didomi*, *dare*. On myös huomattava, että esimerkiksi pyhäinjäännökset ovat vuorovaikutuksen kulttuurisessa logiikassa samanlaisia asioita kuin kirkon oppi. Oppi on abstrakti pyhäinjäännös, reliikki on puolestaan opin aineellistuma.

4) kaikkein erikoisin kulttuurinen kategoria ovat ne käytössä kuluvat lahjat/palvelukset, jotka kuitenkin ovat luovuttamattomia. Voiko tällaisia ylipäättään olla? Tähän hyvin erikoiseen luokkaan kuuluu kirkossa ehtoollinen ja myös kaste. Vuorovaikutuksen kulttuurisessa nelikentässä on siis yksi lahjojen luokka, joka kuvaa sakramentaalisia lahjoja.

Tuo neljäs luokka on teologisesti mielenkiintoinen monestakin syystä. Tämänpäiväisen aiheemme kannalta tärkeä huomio liittyy siihen, että kun Jumala ruokkii meitä ja pesee meidät ehtoollisen ja kasteen sakramenteilla, hän kohtaa meidät samalla tavalla kuin vieraanvaraisuuden tarjoaja kohtaa vieraan, joka ruokitaan ja pestään. Molemmissa tapauksissa kuluva ja katoava lahjaa käytetään pysyvämpien siteiden luomiseksi.

Vieraanvaraisuus on siis ikään kuin sakramentaalisen kohtaamisen ihmistenvälinen varjokuva taikka jatke, eräänlaista liturgiaa liturgian jälkeen. Tässäkin mielessä vieraanvaraisuus on hyvin syvä teologinen aihe. Kirkkokahveilla toteutuva seurustelun sakramentti voi teologisessa mielessä olla syvempi kohtaaminen kuin siihen osallistuvat ajattelevatkaan.

Eräissä kristillisissä perinteissä edelleen harjoitettava jalkojen peseminen on mitä erinomaisin vieraanvaraisuuden teologian ilmentämismuoto. Jalkojenpesu toteuttaa Khrysostomoksen ajatuksen omin käsin tekemisestä, se on konkreettista palvelua joka opettaa elämyksellisesti ja ottaa huomioon ruumiillisuutemme. Jalkojenpesu liittyy lisäksi symbolisella tasolla kasteen lahjaan. Siinä toteutuu ihmisten kohtaamisen syvylötyvyys teologisesti hyvin rikkaalla tavalla. Esimerkiksi Adventtikirkossa keskinäinen jalkojenpesu edeltää ehtoollisen viettoa. Olisiko tässä vähintäänkin rippikoulu- ja nuorisotyöhön eräs elämyksellisen oppimisen mahdollisuus?

Kolme rakkautta

Systemaattisen teologin etevyys punnitaan siinä, kuinka vähillä rakkauden käsitteillä hän tulee toimeen. Tuomo Mannermaa tulee kirjassaan *Kaksi rakkautta* toimeen ihmisen ja Jumalan rakkauden erottamisella. Paavi Benedictus XVI laittaa tästäkin paremmaksi todetessaan kiertokirjeessään *Deus caritas est*, että näiden kahden rakkaudenkin välillä on yhteys. Riviteologin on silti helpointa aloittaa rakkauden pohdinta C.S. Lewisin erinomaisesta johdantokirjasta *Neljä rakkautta*. Omissa pohdinnoissani olen päätenyt kolmeen rakkauteen, tosin siten, että yhdessä on vielä kaksi alalajia, eli 3-4 rakkauteen. Parantamisen varaa siis vielä on.^{xi}

Luterilainen rakkauden teologia on ruotsalaisen Anders Nygrenin *Eros och agape* -teoksesta aina Tuomo Mannermaahan saakka erinomaisesti pohtinut lahjoittavan jumalallisen rakkauden, agapen, teologiaa. Tästä on kuitenkin maksettu korkeata hintaa siinä mielessä, että ihmisen pyrkivä rakkaus, eros, on jäänyt jonkinlaiseksi Mustaksi Pekaksi taikka huonoksi vaihtoehdoksi, josta lähinnä kehoitetaan hankkiutumaan eroon, jotta agape voisi loistaa. Kuten C.S. Lewis Tuomas Kempiläiseen vedoten toteaa, on kuitenkin niin, että korkeammat tarvitsevat matalampia. Rakkauden halkaisu ja huonomman puolen pois heittäminen ei onnistu.

Lewis arvostelea terävästi Nygrenin tekemää jyrkkää eroa tarvitsevan ja pyrkivän rakkauden (need-love, eros) ja lahjoittavan rakkauden (gift-love, agape) välillä. Jos joku sanoo: en tarvitse ketään, olisi outoa odeta tällaisen ihmisen saavuttaneen täydellisen agape-rakkauden. Jos ihminen ei suostu tarvitsemaan taikka ottamaan vastaan, ei hän ole suinkaan täydellinen kristitty, vaan itseriittoisena pikemmin kykenemätön vuorovaikutukseen. Hän muistuttaa enemmän filosofi Pyrrhonia kuin Jeesusta.

Jotta luterilainen rakkauden teologia tulisi tasapainoisemmaksi, sen olisi työstettävä eroksen käsitettä huomattavasti voimakkaammin kuin se on tehnyt. Erosken ymmärtäminen ei ole vain teologinen tehtävä, vaan sillä on tärkeä merkitys kaikenlaisessa ihmisten kohtaamisessa.

Eros värittää ihmisten kohtaamista kaikkialla ja kaikessa. Henkilö joka kieltää eroksen joutuu helposti ongelmiin. Mutta eros on erittäin vaikea ja kujeileva ilmiö. Myös erosta syleilevä ja eroksen kaikkialla näkevä ihminen joutuu helposti eroksen huijaamaksi. Erosta on oltava tarpeeksi, mutta ei liikaa.

Kolmannenlaiset ongelmat seuraavat eroksen kapeuttamisesta vain seksuaaliseksi voimaksi. Eros ja sexus, amor ja cupido, ovat eri asioita, vaikkakin läheisessä yhteydessä.

Eros on kaikenlaista ihmisen pyrkimistä ja mielihyvää, mutta myös tarpeiden toteuttamista ja kunnianhimoa. Eros on yleinen draivi, ihmisen yleinen veto ja pyrky, ei välttämättä ylöspäin niin kuin Nygren ajatteli, mutta jonnekin päin. Erosta ei tule samastaa sexukseen, mutta sitä ei myöskään erottaa liian kauaksi seksistä.

Eros ei ole vääränlaista rakkautta, vaan positiivinen voima, niin kuin Benedictus kiertokirjeessään toteaa. Luterilainen teologia on agape-intoilussaan varustanut eroksen negatiivisella etumerkillä, jota eros ei ansaitse. Koska luterilaisuudessa ei ole kunnollista eros-teologiaa, on esimerkiksi erittäin vaikeaa ottaa kantaa seksuaalieettisiin kysymyksiin. Lohdutukseksi voi sanoa, että sama ongelma on useimmilla muillakin kirkkoilla, tosin hieman eri syistä.

Lyhyessä esityksessäni ei ole mahdollista korjata kaikkia näitä puutteita eikä perustella koko eroksen teologiaa (viite TA). Haluan todeta vain teesinomaisesti, että eros jakautuu kahteen ilmiöön taikka sisäiseen draiviin eli pyrkyyn. Ensimmäinen näistä liittyy ihmisen mielihyväkeskukseen, siihen mistä eurooppalaisissa kielissä käytetään nimityksiä *desir-plaisir*, *desire-pleasure*, mielihalu-mielihyvä. Toinen ihmisen eros-pyrky liittyy ulkomaailman ihmiselle asettamiin mittoihin ja tarpeisiin, siihen mistä eurooppalaisilla kielillä puhutaan termeillä *having-loving-being* taikka vielä paremmin ranskaksi: *avoir-savoir-devoir-pouvoir*, siis: omistaminen, tieto, velvollisuudet ja valta.^{xii} Lyhyesti: eroksessa on yhtäältä mielihyvän pyrky, toisaalta suorittamisen pyrky.

Monia ihmisen psykologisia ja sielunhoidollisia ongelmia voidaan tyydyttävästi käsitellä jo tämän yhden rakkaus-käsitteen, kaksijakoisen eroksen, puitteissa. Kun suorituspyrky tukahtuu, seuraa alisuoriutumista ja turhautuminen. Liian kovat suorituspainet johtavat väsymiseen. Vain mielihyvään keskittyminen vie ihmisen laiskuuteen ja lyhytjänteisyyteen. Työssä uupumisen ongelmat voidaan usein palauttaa tilanteisiin, joissa suorittamisen pyrky on vallannut ihmisen niin, että mielihyvän tunteminen on estynyt. Tietynlaisessa burn outissa siis suorituspyrky on tukahduttanut mielihyväkeskuksen; ulkoiset tarpeet ovat kutistaneet sisäisen tunne-elämän.

Seksuaalinen eros liittyy yhtäältä mielihyvään, mutta on tärkeää tunnistaa, kuinka monin tavoin se liittyy myös suorituspyrkyyn ja pätemisen tarpeisiin. Tietynlaisia parisuhteisiin liittyviä ongelmia voidaan käsitellä, kun tämä asia tunnistetaan ja siihen voidaan vaikuttaa.

Väittäisin, että seurakunnassa toimiva teologi voi 80 % ihmisten kohtaamisestaan ja sielunhoidostaan selvittää tyydyttävästi, kun hän on sisäistänyt tähän yhteen rakkauteen, erokseen, liittyvän dynamiikan. Erosen dynamiikan voi psykologiasta kiinnostunut oppia maallisestakin kirjallisuudesta. Historioitsija taas voisi todeta: "Se on kaikki jo Platonilla."^{xiii} Samat asiat löytyvät myös Tuomas Akvinolaiselta, suomenkielisen *Hengen tie* -sarjan klassikoilta tai vaikkapa Shakespearelta. Erosta voi ymmärtää ilman uskontoakin, vaikka myös monet teologit ovat kirjoittaneet aiheesta etevästi ja teologia mielestäni auttaa eroksen ymmärtämisessä.

Agape on erilaista kuin eros, mutta ei täysin taikka totaalisesti erilaista. Agapesta on kirjoitettu hyviä kirjoja, joihin en osaa monta asiaa lisätä. Suomalaisista suosittelen tältä osin Tuomo Mannermaan ja Antti Raunion^{xiv} tekstejä; C.S. Lewis on myös erinomainen. Haluan tässä todeta agapesta lähinnä sen, että edellä luonnehtimani auttamisen kulttuuri on kokonaisuudessaan jonkinlainen agapen manifestaatio, suuremman rakkauden inhimillistä todellistumaa. Vain erokseen keskittyvä kulttuuri jää helposti kovuuden kulttuuriksi, sillä eros on useammin lakia kuin evankeliumia. Lahjojen antaminen, vieraanvaraisuus ja aivan erityisesti toisen ihmisen pyyteetön auttaminen näyttävät meille agapen luonnetta. Sakramenttien lahjoissa tiivistyy agapen luonne lahjoittavana rakkautena.

Nähdäkseni eroksen ja agapen välissä on myös laajahko harmaa alue. Kaksi rakkautta eivät ole sillä lailla vastakkaisia kuin monet luterilaiset teologit ovat ajatelleet. Kun nuori pappi, perheenisä tai -äiti raataa seurakunnassa ja samalla koettaa olla hyvä vanhempi ja hyvä kasvattaja, hän tekee näitä asioita yhtäältä suorittavan eroksensa voimalla. Toisaalta hänen työssään on samalla jotakin syvästi agapistista, toisen hyväksi lahjoittavaa toimintaa. Merkillisellä tavalla agapen käyttövoimana usein on nimenomaan suorittava eros, oli sitten kyseessä äiti Teresa taikka Mellunmäen apupappi. Näin syntyy hyvin monimutkaisesti hahmotettava harmaa alue, jossa Lewisin sanoin "korkeammat tarvitsevat matalampia". Matalammat eivät silti muutu korkeammiksi tämän dynamiikan seurauksena. Pyhimyskin voi sairastua loppuunpalamiseen.

Entä sitten kolmas rakkaus? Vailla varsinaisia teologisia esikuvia olen omassa systemaattisessa ajattelussani joutunut ottamaan kolmanneksi rakkauden ilmiöksi sen, mitä Uudessa testamentissa kuvaa sana *timê*. Sana on vaikea kääntää. Vulgata käyttää usein *honestum*, itse käytän sanaa kunnioitus. Englannin sana *respect* lienee parempi kuin sana *honor*. Kantavana ajatuksena kunnioituksessa on se, että rakkaus ei ole ainoastaan yhdistävä voima, *vis unitiva*, jota eros syvimmiltään on. Tarvitaan myös tasapainottava vastavoima, ihmisen erillisyyttä ja etäisyyttä muihin kuvaava termi, joka on siis Uudessa testamentissa *time*. Näin ollen rakkauden loogiset vastinparit eivät ole eros ja agape, vaan eros ja *time*, *affection and respect*, yhdistävä ja erillään pitävä voima. Agape on ikään kuin tämän vastinparin ulkopuolella, se on tässä kolmijaossa Jumalan rakkauden epifaniaa, ennakoivaa näyttäytymistä.

Time-käsitteen rakkaudenteologinen merkitys valottuu Uuden testamentin kirjeissä monipuolisesti. Time:n rakkausluonne tulee hyvin esiin Room 12:10: "Rakastakaa toinen toisianne, toinen toisenne kunnioittamisessa kilpailkaa." Time on eroksen vastapainona 1. Kor. 12:23-24, jossa ajatus kulkee jokseenkin näin: "Ne ruumiinjäsenet, joita pidämme vähemmän kunniallisina, me puemme erityisen kunniaakkaasti, niin että vähemmän kunniallisia kohdellaan kunnioittavammin. Kunniallisemmat jäsenet eivät tätä järjestelyä tarvitse. Jumala on kuitenkin järjestänyt ruumiin niin, että alemmilla jäsenillä on suurempi kunnia." Paavalin ajatuskulun mukaan ihminen kätkee ulkoisella kunnialla oman hankalan eroksensa, kun taas Jumala järjestää suuremman kunnian toisin. Merkitykseltään rikkaissa jakeissa "ruumis" tarkoittaa yksittäisen ihmisen kehoa, mutta myös yhteisöä, seurakuntaruumista.

Time on kaukaista sukua pelolle, ja erityisesti suhteessa Jumalaan rakkaudemme saa myös pelon piirteitä, niin kuin katekismuksessa käsketään pelkäämään ja rakastamaan Jumalaa. Kysymys pelon ja respektin suhteesta on teologisesti hankala, koska sukulaisuussuhde kulkee latinan timor-käsitteen kautta. Ihmisten kohtaamisen osalta riittää sen toteaminen, että kunnioitus ikään kuin tasapainottaa erosta ja auttaa pitämään sopivia etäisyyksiä. Eros on kaasupoljin, mutta time jarru.

Jos 80 % ihmissuhdekysymyksistä voidaan ymmärtää eroksen pohdinnalla, suurin osa lopuistakin vyyhdeistä voidaan setviä, kun avuksi otetaan toinen rakkauden käsite, nimittäin kunnioitus. Erityisesti vastenmielisten ihmisten kohtaamisessa time on hyvä käsite. Minun erokseni voi syystä tai toisesta inhota tuota henkilöä, mutta voin silti kysyä, mitkä puolet hänessä voivat herättää kunnioitusta. Ehkä häntä voisi rakastaa time-rakkaudella.

Toinen mielenkiintoinen ja ihmissuhdeoppaissa huonosti selvitetty kenttä liittyy seksuaalisen eroksen ja time:n suhteeseen. Mitä tehdä, jos olen seksuaalisesti ihastunut kollegaani taikka seurakuntalaiseeni, mutta suhteen aloittamisesta seuraisi vain katastrofien ja nöyryyten ketju? Olisiko mahdollista sublimoida, ylevöittää, tämä erokseni pyrky

muuntamalla sitä timen, respektin suuntaan? Kirkkoisien usein harjoittamassa tunneterapiassa lähdetään siitä, että tunteet eivät ole järjen suoraan käskettävissä. Silti niihin voidaan vaikuttaa epäsuorasti vahvistamalla vastakkaista tunnetilaa.^{xv}

Eroksen ja timen vastakkaisuus antaa mahdollisuuksiaan monenlaiseen tunneterapiaan. Seksuaalisuudesta puhuttaessa ja siihen kasvatettaessa lähelle pyrkivän eroksen ja toisen kunnioittamisen samanaikaisuus on asia, joka on tunnistettava ja jota on opetettava. Tasapainoinen eroottinen suhde, olivat sitten kyseessä rippikoululaiset taikka eläkeläiset, jollain lailla edellyttää eroksen ja timen tasapainoa. Seksuaalisten rikkeiden taustalla on usein eros vailla time:ta. Olen ihmetellyt sitä, miten luterilaiset dogmatiikan ja etiikan esitykset voivat kirjoittaa rakkaudesta ottamatta lainkaan huomioon time:n ulottuvuutta.

Todettakoon vielä se, että suomalaiset teologit ovat viime vuosina kiitettävällä tavalla käsitelleet timen kääntöpuolta, nimittäin häpeän käsitettä.^{xvi} Häpeän teologinen ja sielunhoidollinen analyysi syventyisi vielä huomattavasti, jos käsitteen aatehistoriallinen vastapooli, time, respektin, kunnioituksen ja kunnian käsite, tulisi valotettua tarkemmin. Kunnian käsitteen viimeaikainen teologianhistoria on sivumennen sanottuna merkillinen: samalla kertaa kun respektin ajatus Kantin ja valistuksen myötä on tullut keskeiseksi ihmisoikeudeksi, kristinusko on ikään kuin kadottanut Uuden testamentin time-käsitteen. Kunnian käsite on sen sijaan monissa muissa uskonnoissa hyvinkin tärkeä.

Niin kuin erokseen, myös time:en liittyy sekä upeita että arveluttavia puolia. Time vailla erosta voi olla vähintään yhtä paha kuin eros ilman time:tä. Time voi johtaa kovuuden kulttuuriin ja sellaiseen itseriittoisuuteen josta alussa mainitsemani Pyrrhon on esimerkki. Toisaalta time:ta tarvitaan. Timoteuskirjeessäkin itsenäisyys, *autarkeia*, saatetaan mainita myönteisenä käsitteenä, seurakunnan johtajalta vaadittavana tarpeellisena riippumattomuutena (1 Tim. 6:7). Tietoisuus eroksen ja timen tasapainosta on mahdollista vain, jos time on tiedostettu ja pohdittu kunnolla.

Näin siis oma rakkauden teologiani sisältää agapen lisäksi kaksi muuta rakkautta, eroksen ja timen. Eros jakautuu vielä kahtia, mielihyväpyrkyy ja suorituspyrkyy. Ihmisten kohtaamisessa tärkeää on nimenomaan eroksen ja timen ymmärtäminen. Agapeta tarvitaan käytännössä harvemmin, mutta se on tietenkin kristinuskon sanoman ja ominaisluonteen kannalta kaikkein olennaisin käsite. Se on usein evankeliumia siinä missä time ja eros ovat lakia. On myös tärkeää huomata, että kolme rakkautta ovat osittain päällekkäisiä ja hyvin usein toimitaan niiden leikkauskohdissa, moninaisen dynamiikan harmaalla alueella.

Kolmanteus

Olen nyt käsitellyt ihmisten kohtaamisen kolme teologista pääaluetta, nimittäin viestinnän, vuorovaikutuksen ja rakkauden. Haluan viimeisenä alueena ottaa esille vielä yhden nykypäivän filosofian ja teologian muotiaiheen. Se voi joistakin tuntua kovin teoreettiselta ja vieraalta. Pahoittelen siis jo etukäteen seuraavien ajatusten mietiskelevää ja abstraktia luonnetta, josta olen kovin tietoinen. Uskallan kuitenkin valita tämän aiheen, koska minulla on luja luottamus hiippakuntamme papiston ajattelukykyyn.

Eräs viime vuosikymmenten teologis-filosofinen muotiasana on ollut toiseus. Toiseus liittyy monikulttuurisuuteen, muukalaisuuteen ja vieraanvaraisuuteen. Toiseuden käsitteellä painotetaan minun ja muiden välillä vallitsevaa merkittävää ja suurta eroa. Meidän ei tule ymmärtää toisia vain oman minän jatkeena, vaan erilaisina ja toisenlaisina. On vaikea ymmärtää toista toisenlaisena, koska usein sijoitamme ikään kuin itsemme toisen asemaan. Mutta usein olisi parempi sijoittua toisen asemaan syvällisesti toisenlaisena toisena, ei siis

omana itsenään tai itsen jatkeena. Toinen on erilainen kuin minä itse.

Tämän tärkeän keskustelun kylkeen on viime aikoina alkanut rakentua uudenlainen ulottuvuus, jota kutsutaan termillä "kolmanteus". Käsitteen merkitys ei ole vielä vakiintunut, mutta kolmanteutta voi jossain määrin luonnehtia kahden ihmisen kohtaamisessa syntyväksi hengeksi, tai ehkä ilmapiiriksi taikka välittymiseksi (engl. *mediation*), joka ikään kuin asettuu "kolmanneksi" kahdenvälisen suhteen piirteeksi. Esimerkit selventävät asiaa.

Kun Matti ja Pekka pitävät kahdestaan rippileirin, siellä yleensä vallitsee ihan tietynlainen henki. Mutta kun Matti ja Maija pitävät rippileirin, siellä onkin vähän toisenlainen henki. Yksi työpari synnyttää yhdenlaisen kolmanteuden, toinen työpari toisenlaisen. Ehkä työpari pystyy jopa tunnistamaan tämän seikan ja käyttämään sitä hyväkseen; Matin ja Pekan leirillä nuoret saadaan yhteen urheilun avulla, Matin ja Maijan leirillä taas laulamisen ja musiikin keinoin. Tietynlainen atmosfääri, ilmapiiri, toimii leirillä ikään kuin kolmantena työntekijänä.

Otetaan hiukan toisentyypinen esimerkki: Pauli on ihastunut Pirkkoon, mutta ei sano tästä mitään. Eräänä päivänä Pauli sanoo Pirkolle: olen rakastunut sinuun. Tällöin Paulin ja Pirkon suhteeseen astuu ikään kuin kolmas tekijä, Paulin julkilausuma tunnustus. Molempien osapuolten on tämän jälkeen elettävä tietoisena tästä kolmannesta osapuolesta, tunnustuksesta. Mutta niin kauan kuin Pauli pitää asian omana tietonaan, kolmanteutta ei tässä mielessä synny.

Ranskalainen kristitty filosofi Jean-Luc Marion on pohtinut paljon kolmanteuteen liittyviä ilmiöitä.^{xvii} Kahden ihmisen rakkaudessa toisen tai molempien julkilausuma rakkaudentunnustus on tärkeä kolmanteuden kiteytys. Ehkä kaikkein vahvin kolmanteuden filosofinen symboli Marionille on kuitenkin lapsi. Kaksi ihmistä kohtaavat, ja syntyy kolmas, lapsi. Tämä kolmas saa muotonsa sekä isältä että äidiltä, mutta samalla kolmas on jotakin laadullisesti enemmän kuin ensimmäinen ja toinen. Ensimmäinen ja toinen eivät olisi voineet ennalta arvata, millaisen kolmannen heidän yhteisapelinsä tuottaa.

Arjessa esiintyvä kolmanteus on ikään kuin lapsi-symbolin laimeampi muoto. Matti tuottaa Pekan kanssa rippileirillä ilmapiirin, jota kumpikaan ei omin päin pystyisi tuottamaan. Jossain on ikään kuin kätkeytyä tuon ilmapiirin mahdollisuus, mutta tämä kolmanteus syntyy maailmaa vasta näiden kahden kohtaamisen ja vuorovaikutuksen kautta.

Lapsen syntymä on ikään kuin vahvin ajatuksellinen symboli kaikenlaisille ihmisten kohtaamisille. Kahden kohtaamisessa syntyy kolmanteus, joka syntyy ensimmäisestä ja toisesta, mutta joka on samalla jotakin yllätyksellistä ja uutta, jotakin joka ei ole vain palanen ensimmäistä ja toista.

Arkisemmalla tasolla kolmanteus tarkoittaa siis sitä, että minun kohdatessani toisen ihmisen syntyy useimmiten, ehkä aina, jotakin sellaista uutta lisäarvoa, jota ennen kohtaamista ei ollut meissä kummassakaan. Työyhteisössä kolmanteudet voisi olla hyvä tunnistaa. Neljän hengen työyhteisössä on jo kuusi mahdollista erilaista kolmanteutta, viiden hengen ryhmän jaloissa niitä saattaa tepastella jo kymmenen, ja niin edelleen. Ihmissuhdeammattissa toimivalle juuri tämä kolmanteuksien tunnistaminen ja niiden voimavaraksi kääntäminen on työelämän - ja muunkin elämän - ihastuttavimpia piirteitä.

Työparin välillä vallitseva henkilökemia taikka kolmanteus on usein eroksen ja timen monisäikeistä tasapainoa. Loukkaamalla toista, tai tekemällä suhteesta liian intiimi, tai liiaksi etääntymällä kolmanteus voidaan abortoida taikka nitistää. Onnistunut, hyvää kolmanteutta tuottava henkilökemia sisältää usein yhdessä olemisen halua (eros) ja toisen kunnioitusta (time) oikeassa suhteessa.

Kolmanteudessa on kyseessä on pohjimmiltaan sama ilmiö, josta Khrysostomos puhuu palkintona analysoidessaan vieraanvaraisuutta. Kun kutsun toisen ihmisen syömään ja puhun

hänen kanssaan, syntyy jotakin sellaista, mitä Khrysostomos kutsuu palkinnoksi taikka siunaukseksi. Tämä palkinto taikka siunaus ei syvimmältään ole siirtoa minulta toiselle taikka toiselta minulle, vaan se on jonkinlainen maailmaan uutena syntyvä lisäarvo, kolmanteus.

Tällaisena tyhjästä putkahtavana, tunnistettavana mutta kuitenkin uutena ja yllätyksellisenä asiana ihmisten kohtaamisessa syntyvä siunaus ja palkinto, kolmanteus, on lähestulkoon mystisellä tavalla ihmisen maailmaa runsastava asia. Vaikka kolmanteuden käsite on filosofiassa uudehko, liittyy se moniin perinteisiin kristillisen uskon käsityksiin.^{xviii} Nämä käsitykset jätän kuitenkin meidän itse kunkin pidemmälle pohdittaviksi.

Viitteet

-
- i. Diogenes Laertios, *Kuuluisien filosofien elämä ja opit* (DL), suom. Marke Ahonen. Helsinki: Summa 2003, 9,11,63.
 - ii. Reko Lundan, *Ihmisiä hyvinvointivaltiossa*, Helsinki: Kirja kerrallaan 2003, 89-90
 - iii. Mt. 80-81.
 - iv. DL 9, 11, 64.
 - v. Seuraavasta (Weber ja Girard) laajemmin Risto Saarinen, Auttamisen aate - uhanalainen perusarvo? *Kanava* 2/2004, 84-88.
 - vi. Tästä ja seuraavasta enemmän John Durham Peters, *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*, Chicago: Chicago University Press 1999.
 - vii. Termi reetos on oma uudismuodosteeni. Klassisessa retoriikassa vastaanottajan eetoksesta puhutaan toisinaan termillä *fides*, luottamuksenanto.
 - viii. Ks esim. Anne Dufourmantelle & Jacques Derrida *Of Hospitality*. Stanford: Stanford University Press 2000; Amy G. Oden, *And You Welcomed Me: A Sourcebook on Hospitality in Early Christianity*. Nashville: Abingdon 2002; Arthur Sutherland, *I Was a Stranger: A Christian Theology of Hospitality*. Nashville: Abingdon 2006.
 - ix. Tästä ja seuraavasta Khrysostomoksen Timoteus-selitykset teoksessa *Nicean and Post-Nicean Fathers* 13, 454-455. Ko. englanninkielinen käännös löytyy myös internetistä.
 - x. Viittessä 8 mainittujen teosten lisäksi tästä ja seuraavasta lahjanvaihdon tematiikasta ks. omat kirjani *God and the Gift*, Collegeville: The Liturgical Press 2005; *Lahjan henki*, Helsinki: Kirjapaja 2006 sekä lisäksi Annette Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley: University of California Press 1992.
 - xi. Kirjallisuudesta ks. Saarinen, Eros, leikki ja normi; rakkauden fundamentaaliteologiaa, *Teologinen Aikakauskirja* 2006, 167-177. Seuraavat mietteet jatkavat tämän artikkelin teemoja.

-
- xii. Tästä ja seuraavasta ks. Yves Prigent, *L'expérience dépressive*, Paris: de Brouwer 1992.
- xiii. Vrt. Platonin tunnettua jakoa mielihyvää tavoittelevaan "himosieluun" (epithymia) ja suorittavaan "intosieluun" (thymos).
- xiv. Erityisesti Raunio, *Järki, usko ja lähimmäisen hyvä*, Helsinki: STKS 2007.
- xv. Ks. Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 2004 ja Saarinen, Sielunhoidon teologianhistoriaa, *Teologinen Aikakauskirja* 2003, 401-421.
- xvi. Viittaaan yleisesti Paavo Kettusen, Ben Malisen ja Jorma Laitisen tutkimuksiin.
- xvii. Ks. Marion, *Le phénomène erotique*, Paris: Grasset 2003. Termin "kolmanteus" on lanseerannut amerikkalainen Charles Peirce; sitä käytetään jonkin verran vaihtelevissa merkityksissä, joiden aspekteja oma tulkintani käyttää.
- xviii. Omaperäisesti aihetta Raamattuun ja kolminaisuusoppiin soveltaa Antti Laato, *Monotheism, the Trinity and Mysticism*, Frankfurt: Peter Lang 1999.